

NOTAS SOBRE EL ALCANCE DE LA OBRA DE MARX EN LA EXPLICACIÓN DE LO SOCIAL

TANIA YHAMILA DELGADO MARTÍNEZ
 Universidad Central de Venezuela
 Escuela de Sociología
 taniadelgadomartinez@gmail.com
 Caracas-Venezuela

RESUMEN: La obra de Marx tiene un amplio y vasto alcance en la explicación teórica de lo social. Marx no estudia lo económico en sí, estudia lo económico para comprender lo social desde su base material, desde su concreción histórica. Para Marx el problema fundamental que debe preocupar a las Ciencias de lo Social, a la Economía Política y a la Historia, es la explotación. Ese problema que es central y deviene en el objetivo último de su empresa científica, solo puede ser comprendido a partir de la explicación del hecho económico *determinante*. Las notas que desarrollamos a continuación sugieren una lectura de la obra de Marx a partir de algunos comentarios de orden epistemológico y, luego, a partir de la identificación de tres grandes núcleos conceptuales que revelan lo que, en nuestra opinión, son sus aportes más significativos a la explicación de lo social: por un lado, el trabajo, el modo, los medios y las relaciones de producción, el capital, la propiedad, la mercancía, el valor y la plusvalía, que son conceptos y categorías esencialmente económicas que explican, directamente, el mundo material; por otro lado, la objetivación, la alienación, la reificación, el fetichismo, la ideología, la falsa consciencia y la consciencia de clase, que refieren la manera en que opera la determinación material en el mundo de las ideas; y en fin, el Hombre, las clases sociales y la sociedad capitalista, como sujetos históricos.

PALABRAS CLAVE: *Teoría Social; Hecho económico determinante; Explotación; Ideología.*

COMMENTS ON THE SCOPE OF MARX'S WORK IN EXPLAINING THE SOCIAL

ABSTRACT: Marx's work has a broad and far-reaching in the theoretical explanation of the social. Marx does not study economics itself, studies the economic to understand the social from its material base, from its historical accumulation. For Marx the fundamental problem that should concern the social sciences, the political economy and the history, is exploitation. That issue is vital and becomes the ultimate goal of

Recibido: 01 de junio de 2015 • Aceptado: 22 de julio de 2015.

its scientific enterprise; it can only be understood by Marx from explaining economic determinant event. The paper that we developed suggest below a reading of Marx's work from some epistemological comments and then from the identification of three core concepts that reveal what, in our opinion, are the most significant contributions to the social explanation: on one hand work, form, means and relations of production, capital, property, merchandise, value and added value are essentially economic concepts and categories that directly explain the material world; on the other, the objectification, alienation, reification, fetishism, ideology, false consciousness and class consciousness, which relate how that material determination operates in the world of ideas; and finally, the Man, social classes and capitalist society, as historical subjects.

KEYWORDS: *Social Theory, Economic Facts Determinant, Exploitation, Ideology.*

Marx y la Teoría Social

La obra de Marx suele ser estudiada por sus aportes a la teoría económica y, en particular, desde la perspectiva de la Economía Política. Nuestra tesis, la que proponemos aquí, es que la obra de Marx tiene un amplio y vasto alcance en la explicación teórica de lo social. Marx no estudia lo económico en sí, estudia lo económico para comprender lo social desde su base material, desde su concreción histórica. De allí, que resulte fundamental comprender la construcción teórica conceptual de lo económico pero sin perder de vista lo que, en definitiva, es el objetivo del autor: la comprensión de la realidad para su transformación.

Consideraciones epistemológicas

EL PROBLEMA DE MARX

El elemento central que determina toda consideración epistemológica de Marx, desde Marx o sobre Marx, es la definición de su objeto de estudio como problema. No hay en Marx un objeto de estudio, sino un problema, es más, no se trata ni siquiera de un problema en singular, sino de un entramado de problemas que no se ajustan a la definición del objeto de estudio como cosa. Para Marx, el problema fundamental que debe preocupar a las Ciencias de lo Social, a la Economía Política y a la Historia, es la explotación. La explotación como hecho económico, como hecho social, y sobre todo como hecho humano que deshumaniza. Ese problema que es central y deviene en el objetivo último de su empresa científica, solo puede ser comprendido por Marx a partir de la explicación del hecho económico *determinante* que no es causal. Sin embargo, hacer del hecho económico el objeto de estudio de Marx es intentar comprender su obra desde una perspectiva que no es la suya. Es tratar de comprenderlo desde aquel enfoque científico que pretende aislar el hecho histórico y el hecho social,

desproveyéndolos, justamente, de su historicidad, de su ser social. Para Marx no es posible reducir la *praxis* humana a un objeto estático. Así, el problema para Marx solo puede ser estudiado y comprendido desde la complejidad de una perspectiva en la que confluyen y se complementan el pensamiento dialéctico y el materialismo histórico, y sus particulares declinaciones en una práctica científica a la vez fundamentalmente realista-naturalista-humanista y crítica, esto es: una práctica científica que por oposición al idealismo alemán, reivindica la condición real-natural de la existencia humana que se manifiesta en el trabajo como modo de vida. En palabras de Marx:

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía Alemana que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. (Marx, 1979: 25)

Se trata, pues, de una práctica científica que por oposición al materialismo de Hegel y Feuerbach, se propone aprehender la realidad subjetiva en movimiento y no la cosificación estática y ahistórica de lo social. Al respecto Marx, sostiene:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa (Gegensand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anichauung), no como actividad humana sensorial. Como práctica: no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (gegenständliche). (Marx, 1979: 19).

El método que es propio de tal práctica científica pasa, parafraseando al propio Marx, por pensar lo concreto en tanto síntesis de múltiples determinaciones y, por lo tanto, unidad dentro de la totalidad. Este enunciado forzosamente sintético —es cuanto más imperfecto que tal y como lo señalan, no sin nostalgias, buena parte de los marxólogos, marxistas y no marxistas— se funda en la interpretación de su obra, no en una filosofía marxista escrita por el propio Marx, que permita conocer, explícitamente, desde su propia elaboración teórica, los fundamentos de su posición epistemológica, en lugar de entreverla en la respuesta teórico analítica que ella ofrece.

En las líneas que siguen, intentaremos desarrollar, con un poco más de profundidad la dialéctica, el materialismo histórico y las categorías fundamentales a través de las cuales Marx aborda el hecho económico. Para ello, es necesario, en lo inmediato, referirnos a la idea de la totalidad, de la unidad dentro de la totalidad y de la síntesis de múltiples determinaciones porque de ella se desprende la manera en como Marx teje ya no solo la multiplicidad de las determinaciones, sino, también, la

multiplicidad de las problemáticas que lo van a ocupar en el desarrollo teórico. En ese sentido, el problema del sujeto en Marx, por ejemplo, no es susceptible de ser analizado, ni siquiera analíticamente. El sujeto en Marx *es* el hombre y su práctica, es su práctica intelectual y manual, su pensamiento y su producción, su potencial creador y de transformación, su posibilidad de liberación. Esto no significa que no haya un sujeto cognoscente en Marx, pero este es un sujeto que no puede deslindarse de su propia existencia humana determinada por su naturaleza y por las relaciones materiales. De manera que Marx no se plantea, como lo hicieron Weber y, sobretodo, Durkheim: definir un sujeto “puro”, “pre-claro”, superior. Y cuando señala el valor del trabajo intelectual no lo desnaturaliza, no lo separa de la base social-histórica y material que lo determinan.

Esto tiene que ver porque la obra teórica de Marx no persigue ser refrendada por la institucionalidad científica, o erigirse como discurso científico hegemónico, si acaso contrahegemónico. Marx no se interesa por dar garantías de ciencia, aunque efectivamente las dé a través de la demostración exhaustiva de sus explicaciones y teorías. El objetivo de Marx es sobretodo político. La teoría de Marx *es*, porque es real; su legitimidad emana de la incontestabilidad de sus constataciones. De allí, que la crítica sea mucho más frecuentemente política que científica. La consistencia de su entramado teórico es de hecho, la más clara ilustración de su idea de totalidad.

Estas afirmaciones son además perfectamente sostenibles cuando abordamos, por ejemplo, las categorías más económicas: el hecho económico no es para Marx el intercambio, es la teoría del valor de la que se desprende la idea de la plusvalía como concepto esencial para explicar ya no el intercambio sino la acumulación de capital y la explotación. El capital es la unidad fundamental del sistema capitalista, pero en sí mismo explica, históricamente, las relaciones materiales que determinaron el surgimiento y consolidación del capitalismo, pero también la fase de industrialización, de lo cual se derivan las explicaciones del trabajo enajenado, que a su vez se vincula con el fetichismo de la mercancía, la alienación y la ideología. La producción, por su parte, explica la mercancía, el capital, el fetichismo y la alienación. Mientras que la propiedad de los medios de producción, no solo contribuye a explicar la producción, sino que explica también la estructura de clases y la lucha de clases, que a su vez ilustra la centralidad de la praxis, de la praxis humana, no del individuo como abstracción sino como hombre, como humanidad.

El falso debate entre un Marx joven y otro maduro

Es nuestra opinión, que más allá de la ausencia de una declaración explícita de Marx, sobre la epistemología de su obra, uno de los elementos que más ha enturbiado la comprensión de su perspectiva, es el falso debate entre sus textos de juventud y los de su madurez.

A riesgo de simplificar la complejidad de esta discusión que aún no puede darse por terminada, nos parece que se trata de un falso problema. Intentar ver estadios distintos, casi personalidades diferentes en la obra de Marx, es hacerle un flaco favor a su propuesta en términos dialécticos, históricos y de totalidad. Pretender descubrir el momento en que el pensamiento de Marx se hace o deja de ser dialéctico, materialista, humanista, científico, filosófico o económico, es como tratar de descubrir desde una perspectiva analítica-teleológica, como dice Althusser, las partes de un todo en evolución cuya intencionalidad Marx no habría revelado.

... Uno puede preguntarse legítimamente si esta incertidumbre en fijar el momento en que Marx pasa al materialismo, etc... no se debe al uso espontáneo e implícito de una teoría analítico-teleológica. ¿Cómo no darse cuenta entonces de que esta teoría parece estar desprovista de todo criterio válido para pronunciarse sobre un pensamiento que ella ha descompuesto en elementos, es decir, del que ha destruido la unidad efectiva? Y que está desprovista de él justamente porque se impidió a sí misma su utilización a causa de esta misma descomposición: de hecho, si un elemento idealista es un elemento idealista y un elemento materialista es un elemento materialista, ¿quién puede decidir el sentido que constituyen cuando son reunidos en la unidad efectiva y viviente de un texto? Esta descomposición conduce así a este resultado paradójico: la cuestión misma del sentido global de un texto (...) ha desaparecido, no se plantea porque se han eliminado los medios para plantearla (...). Si un lector de nuestros días quisiera, por espíritu de aventura, tomar en serio y profesar la filosofía de La Cuestión Judía o del Manuscrito del 44 (...) me pregunto qué es lo que podríamos decir de su pensamiento tomado en lo que es, es decir como un todo ¿La consideraríamos idealista o materialista? ¿Marxista o no marxista? ¿O bien deberíamos considerar que su planteamiento está en evolución en camino hacia una meta que no ha alcanzado? Pero ¿cuál sería esa meta desconocida para nosotros? Sin embargo, así son tratado los textos del joven Marx, como si pertenecieran a un dominio reservado, dispensado de la cuestión fundamental (...). Como si su sentido hubiera estado en evolución hasta el fin, como si se debiera esperar la síntesis final para que sus elementos se unifiquen en un todo, como si antes de esta síntesis final, la cuestión del todo no se hubiera planteado nunca, por la simple razón de que se ha destruido toda totalidad anterior a la síntesis final. (Althusser, 1967: 46-47).

En este sentido, nos parece de la mayor relevancia y asertividad la lectura que propone H. Lefebvre, en cuanto a que no hay ruptura, sino un desplazamiento de las problemáticas que ocupan la atención de las “obras de juventud” de Marx, entonces dedicado al debate filosófico con Hegel; mientras que “las obras de su madurez”, están marcadas por una mayor autonomía respecto a los debates de este orden. Una vez “derrotados” la filosofía y el idealismo alemán, Marx puede enfocarse sobre la base de su propia argumentación teórica a resolver los problemas que se ha planteado (Lefebvre, 2010: 15-17).

Aún cuando los marxólogos hayan quizás descubierto las inconsistencias entre su epistolario de juventud, sus obras publicadas póstumamente, las traducciones tardías de algunos textos o acaso en alguna nota a pie de página de *El Capital*, nos

contentaremos aquí con hacer un abordaje más global, más general y, al mismo tiempo, más heterodoxo, más ecléctico, en el que poco se entrometan los debates más estériles del marxismo y el antimarxismo.

Entendemos a Marx como a un hombre de su tiempo, con una lucidez y un genio incomparables, comprometido políticamente, cuya obra no tiene nada de monolítica, ni su discursar teórico una linealidad absoluta, pero que aún así, no es susceptible de ser descompuesta en partes inconexas.

Hegel y Marx

Entendido entonces como un hombre de su tiempo, es menester que nos ocupemos ahora de la influencia que ejerce el pensamiento de Hegel, y el pensamiento hegeliano en general, en la obra de Marx.

Creemos que esta influencia, o más bien esta relación, entre Hegel y Marx es, en palabras de Lefebvre, dialéctica en sí misma, puesto que se trata de una relación conflictiva, pero no, como podríamos creer, en el plano filosófico o epistemológico —en los que incluso hay alguna continuidad— sino en el plano de lo político, en el que la ruptura es en definitiva evidente.

Revisemos, primero, las líneas continuas:

Marx reinterpreta la dialéctica de Hegel “invirtiéndola”. Es decir, que al mismo tiempo que la cuestiona, le da continuidad bajo otra forma, pero le da continuidad. Mientras que para Hegel, la dialéctica pertenece al mundo de las ideas, para Marx la dialéctica pertenece al mundo material, con lo cual más que una ruptura se trata de un desplazamiento de la dialéctica, de la filosofía al mundo de las relaciones sociales que se producen, justamente, en el mundo material.

Dicho de otra manera:

El problema con el que se enfrenta Marx es doble: cómo reconciliar el materialismo con el hecho de que la realidad no debería concebirse con un objeto dado que no incluye la actividad del sujeto; y cómo reconciliar el idealismo con el hecho de que no puede ser reducido al pensamiento. Mientras que el materialismo hace de la conciencia un reflejo de la realidad externa, el idealismo hace de la realidad un producto de la conciencia. El materialismo divide en dos mundos separados lo que Marx concibe como una unidad, mientras que el idealismo disuelve un mundo en el otro. (Larraín, 2007: 54-55)

Para Hegel la dialéctica, en su simplificación de tesis, antítesis y síntesis, o afirmación, negación y negación de la negación —que son los términos realmente empleados por él, es un asunto del mundo de las ideas. Para Marx, es un asunto del mundo material, en el que, finalmente, la secuencialidad de estos tres momentos es demasiado estrecha.

Marx le critica al hegelianismo la “naturaleza” introspectiva de la consciencia, o más bien de la autoconsciencia que desconoce el efecto de la realidad material sobre esa misma consciencia. En un extracto citado por Zeitling:

Mi modo dialéctico no solo es diferente del hegeliano, sino que está en directa oposición a él. Para Hegel, el proceso vital del cerebro humano, esto es, el proceso de pensamiento, que –con el nombre de la ‘Idea’– el llega a transformar incluso en un sujeto independiente, es el demiurgo del mundo real, y este último no es sino la forma exterior, fenoménica de la ‘Idea’. Para mí, por el contrario, el mundo ideal no es más que el mundo material reflejado por la mente humana y traducida a formas de pensamiento. (Zeitling, 1982: 106).

El fondo de la cuestión es que Marx veía en la consciencia el lugar de la voluntad y, el potencial, de la acción consciente, no solo la capacidad autorreflexiva. En la concepción de Marx la razón no tiene un lugar aparte, predominante, sino que es inmanente a la idea de consciencia, como la racionalidad lo es a la de la praxis: “No es la consciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su consciencia.” (Marx, s/d).

Con esto, además de producirse un desplazamiento del plano ideal al material, se desplaza el centro de gravitación que constituye la razón en el pensamiento hegeliano, a otro centro de gravitación: la consciencia, luego la praxis. De alguna forma, la filosofía hegeliana y la sociología no marxista, que, sin embargo, se interesa por Hegel, ponen todo su interés en la síntesis, mientras que Marx está más interesado en los conflictos que ocupan todo el proceso y que, en su concepción, son el motor de la dialéctica, lo que empuja la dinámica. Así, ya no solo se trata del desplazamiento de lo ideal a lo material, o de la razón a la consciencia, sino que, además, adquiere preponderancia el conflicto por encima de la síntesis.

Luego, Marx está influenciado por Hegel en el plano de la filosofía negativa, en tanto que visión crítica de la realidad. Bien que el propio Marx tenía dudas sobre la autenticidad de la crítica hegeliana, lo cierto es que Marx cuestiona la realidad dada, pues solo una visión crítica puede revelar la verdadera esencia de los hechos. Así, la realidad no es positiva en el sentido fenomenológico.

La ruptura con Hegel, que no es más que la forma negativa de su influencia y la reafirmación del carácter dialéctico de la relación entre ambos, es entonces, definitivamente, política, como señala Lefebvre: la inversión de la dialéctica hegeliana, es lo que le permite a Marx afirmar el carácter determinante de las relaciones materiales sobre el mundo de las ideas, y es desde allí que Marx resuelve, a la vez, el problema de la explotación y de la ideología, o el de las clases sociales. Las que, en un movimiento propiamente dialéctico, toma apoyo en las ideas del conflicto y el antagonismo, es decir, en la determinación de la realidad material sobre las relaciones sociales. Así, “Su razonamiento dialéctico es, por ende, totalmente opuesto al sistema ontológico cerrado de Hegel” (Zeitling, 1982: 107), en el que la realidad se despliega desde sí misma, en tanto positividad, y no como concreción de las determinantes externas.

Dialéctica, Materialismo Dialéctico, Materialismo Histórico y Praxis

Precisemos ahora qué son dialéctica y praxis en Marx. En principio, asumimos aquí la denominación de materialismo dialéctico y materialismo histórico, como se le han conocido en la literatura marxista, pero en el entendido que Marx no utiliza ninguna de estas denominaciones. Para referirse al “materialismo dialéctico” habla de su propio método dialéctico, para referirse al materialismo histórico habla de base material. (Fromm, 1970: 12)

La dialéctica en Marx supone la interdependencia entre las partes, entre las partes y el todo. Esto implica que el individuo no es más que una abstracción y que incluso esa abstracción se define en función de su relación con otros individuos puesto que no existe aisladamente más que en alguna fantasía literaria, e incluso en ese caso, el individuo que se recrea aislado de su contexto social, está relacionado con otros individuos en su pasado. Así, la definición de las partes y del todo está indisolublemente asociada a la *relación* entre ellos, por lo que tampoco es posible definir ni las partes ni el todo en una no relación. De esto se desprende que no se trata de un vínculo exangüe, sino de una relación activa que modifica, transforma, las partes en el curso mismo de la relación. Esto es válido, además, para la relación que sostienen los individuos con la naturaleza, ni los unos, ni los otros, pueden ser definidos aisladamente, sino en su relación, y esa relación es recíprocamente transformadora.

Esto supone, entre otras muchas cosas, que el acto de conocer, de aprehender la realidad, es parte también de esa dinámica relacional, y que no puede deslastrarse de ella, a lo que sobreviene una relativización de la verdad, más exactamente, la provisionalidad de la verdad o la determinación histórica de la verdad. (Foulquié, 1979: 72)

Luego, de la “naturaleza” activa de las relaciones entre los individuos, y entre estos y la naturaleza, se deduce que se trata de un movimiento continuo, perpetuo, de transformación por la acción recíproca entre las partes y el todo. Movimiento que se dibuja, infinitamente, sin jamás repetirse, pero sin ser por tanto lineal. La dinámica puede dibujar ciclos, que estén marcados por saltos cualitativos en el tipo de relación entre las partes, pero esto no la hace necesariamente cíclica. Esa dinámica relacional está más bien determinada por las contradicciones que en su curso se generan.

Ahora bien, tal y como ya lo hemos señalado, más allá de la perspectiva filosófica, la clave de la dialéctica en Marx está dada en su concepción materialista. Es decir, por la determinación material de esta dinámica. En palabras del propio Marx, esto es:

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que produce como

con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. (Marx, 1979: 19).

Dos elementos vienen entonces a “materializar”, a “singularizar” y a “completar” la dialéctica marxista: la noción de historia, y la noción de praxis.

Al respecto, es importante señalar la relación que Marx ve entre la historia y la evolución de la especie. No olvidemos que Marx es un hombre de su tiempo y, que como tal, no escapa a la influencia de los avances de la ciencia en su época, lo mismo sobre la teoría de la acumulación de la materia que sobre la evolución de la especie, propiamente. Más allá de la exactitud de la teoría de la evolución y de la selección natural, lo que nos parece significativo de esta influencia, es que le permite a Marx darle una profundidad antropológica a su teoría, que se corresponde, lógicamente, con su percepción de la reciprocidad transformadora entre el ser humano y la naturaleza.

En cualquier caso, historia y praxis son dos elementos que están intrínsecamente relacionados, de tal suerte que si se parte de la concepción de la historia, esta aparece como “una relación siempre contradictoria entre pasado, presente y futuro que se funda en la práctica social entendida como un todo determinante.” Y si se parte de la praxis, esta aparece como “uno de los elementos definitorios del hombre en tanto autocreación práctica y punto de partida de la historia” (Stiehler, 1975: 177): “... el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, este tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de sus propios orígenes.” (Marx, 1975: s/p).

El conocimiento del pasado legitima la explicación del presente, y la comprensión del presente permite la proposición de soluciones a los problemas de la sociedad, presente y futura, que tienen origen en el pasado. Esto no supone, sin embargo, que el materialismo histórico considere el pasado como determinante del presente y el futuro. No debe leerse en la prospección de futuro alguna afirmación determinista o la traducción científica de la noción de destino. Más bien, esto supone que el materialismo histórico, en su prospección futura, es, también, un compromiso político de signo esencialmente revolucionario, que se corresponde con aquella sociología que pretende ser la ciencia que aporta soluciones a la sociedad, en lugar de una ciencia contemplativa y conformista. Nótese, que en cualquier caso, la prospección futura de una sociedad comunista es una enunciación. Marx no escribe una teoría sobre cómo será la sociedad sin clases. Su objetivo es el combate de la sociedad capitalista, para entonces poder construir esa sociedad nueva. Marx recrea muy poco la utopía de la sociedad sin clases, a diferencia de lo elaborado por el socialismo utópico.

No obstante, hay un elemento en su lógica de la construcción de la sociedad nueva que nos parece interesante retomar aquí: para Marx el estallido revolucionario transformador depende de que se den las condiciones históricas para ello. Las condiciones históricas propicias de la Revolución son aquellas en las que las fuerzas

productivas han alcanzado su máximo desarrollo. Las fuerzas productivas suponen, fundamentalmente, relaciones de explotación de las cuales la Revolución habría de zafarnos. Pero las fuerzas productivas no son solo las relaciones de producción, en términos de explotación, sino que son también el desarrollo tecnológico de los medios de producción y el desarrollo concreto de las fuerzas humanas y su potencial creador. Para Marx, la ciencia forma parte de esas fuerzas productivas, con lo cual el desarrollo de la ciencia supone el desarrollo de las fuerzas productivas y, entonces, supone también la aparición de las condiciones históricas para el estallido revolucionario.

De cualquier forma, esta percepción dinámica-práctica-material de la historia es la que sirve de puente entre esto que ha dado por llamarse materialismo dialéctico y materialismo histórico, puesto que ella alude no solo a la cualidad determinante de las relaciones materiales sino a la condición histórica, a la historicidad de la misma que proviene de la práctica, de la actividad humana.

La principal crítica de Marx al materialismo mecanicista era el hecho de que la realidad no se concebía como práctica. De allí, que el fundamento del materialismo histórico es que la vida social es esencialmente práctica, tal y como el propio Marx lo afirma en las *Tesis de Feuerbach*. De esto se derivan, al menos, tres grandes consecuencias teóricas de la praxis.

Por un lado, con respecto a su debate contra el materialismo mecanicista y contra el idealismo, toma cuerpo y densidad el materialismo histórico como postura epistemológica. Por otro lado, es la praxis el concepto inmediato que permite explicar el valor del trabajo tanto desde el punto de vista puramente económico como social, pues, justamente, el trabajo transforma la realidad al tiempo que transforma al trabajador. Incluso podría decirse que de esto deriva, de cara a su propia idea de la revolución, el protagonismo de un hombre que no es solo producto de las circunstancias preexistentes que con su praxis tiende a reproducir, sino que puede actuar para transformarlas. Siendo entonces, su concepto del hombre, la tercera gran consecuencia teórica. Según Larrain:

A la pregunta '¿qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma?' Marx responde: 'el producto de las acciones recíprocas de los hombres'. Tres pasos llevan a esta conclusión. Primero, los seres humanos deben satisfacer sus necesidades materiales básicas y, por lo tanto, la primera forma de práctica es la producción de los medios para lograr esto. Segundo, la satisfacción de las primeras necesidades lleva a nuevas necesidades y a nuevas prácticas para satisfacerlas. Tercero, en el proceso de reproducción humana surgen las relaciones de familia. En conclusión para Marx, 'la producción de la vida tanto de la propia como en el trabajo como de nueva vida en la procreación, aparece ahora como una doble reacción: por una parte, como reacción natural, por otra, como relación social. Por social entendemos la cooperación entre varios individuos.' Al juntar todos estos elementos presentes en los tres aspectos de la actividad social, podríamos decir entonces que praxis es la acción consciente y sensible de los seres humanos mediante la cual producen su existencia material y las relaciones sociales dentro de las cuales viven, transformando de este modo la naturaleza, la sociedad y ellos mismos. La praxis no es simplemente la

producción de la existencia física de los seres humanos, sino también una actividad que es expresión de su vida (...) La praxis es el modo específico de ser del ser humano (...) La praxis determina al ser humano en su totalidad. (Larraín, 2007, Vol. 1: 58-59).

Problemática teórica central, núcleos conceptuales y temas

Intentaremos ahora desglosar y reagrupar, en un mismo movimiento, los que nos parecen ser tres grandes núcleos conceptuales en la obra de Marx: primero, el trabajo, el modo, los medios y las relaciones de producción, el capital, la propiedad, la mercancía, el valor y la plusvalía, que son conceptos y categorías esencialmente económicas que explican, directamente, el mundo material; segundo, la objetivación, la alienación, la reificación, el fetichismo, la ideología, la falsa consciencia y la consciencia de clase, que refieren a la manera en que opera la determinación material en el mundo de las ideas; y tercero, el Hombre, las clases sociales y la sociedad capitalista, como sujetos históricos.

TRABAJO, MODO, MEDIO Y RELACIONES DE PRODUCCIÓN, CAPITAL, PROPIEDAD, MERCANCÍA, VALOR Y PLUSVALÍA

La premisa y base fundamental de la teoría (económica) de Marx, es la relación metabólica del hombre con la naturaleza. Este término, hoy revitalizado por Mészáros, se refiere a la relación del hombre con la naturaleza, en el indispensable sostenimiento de su ciclo vital. La singularidad de esta relación metabólica del hombre con la naturaleza, es distinta de aquella que mantienen los animales, en primer lugar, porque se trata de una relación consciente e intencional; en segundo lugar, porque se realiza en colaboración directa o indirecta con otros hombres; y, en tercer lugar, porque está mediada por el trabajo como actividad creadora y transformadora exclusiva del ser humano. Y en este sentido, el trabajo es un concepto ontológico en la teoría económica de Marx. (Marcuse, 1969: 13)

El hombre no solo labora, el hombre hace, fabrica, crea y transforma. Sus únicos límites son los límites materiales existentes, los propios de su existencia y los que imponen la naturaleza. Estos límites no son definitivos, es probable que sean susceptibles de ser ampliados, pero en un primer momento el hombre “nace” en el marco de condiciones materiales preexistentes.

De esto se deriva una de las categorías centrales de Marx, en la comprensión de la sociedad capitalista: el modo de producción. Para Marx el modo de producción, es la forma en la que trabajan y producen los hombres en un determinado momento histórico, es decir, el modo preexistente en el marco de cuyos límites materiales ha de trabajar y producir el hombre en un determinado momento histórico:

... modo de producción no debe ser considerado, simplemente, como la reproducción de la existencia física de los individuos. Más bien, es una forma definida de actividad de

estos individuos, una forma definida de expresar su vida, un modo definido de vida. Tal como los individuos expresan su vida, así son. Lo que son pues, coincide con su producción, tanto con lo que producen como con el modo de producirlo. La naturaleza de los individuos depende, por consiguiente, de las condiciones materiales que determinan su producción.” Extracto de la *Ideología Alemana*, citado por (Zeitling, 1982: 113).

Pero, como hemos dicho, no porque así lo haya decidido, sino porque así se lo imponen las condiciones preexistentes –resultantes de procesos que lo preceden–. Así, los hombres se corresponden con aquello que producen y con la manera de producirlo, puesto que ese hombre *se ha hecho y está haciendo* de acuerdo con las condiciones particulares de producción de su momento histórico. Esas condiciones materiales históricamente definidas se concretan, por un lado, en los medios de producción, es decir, en aquello de lo cual disponemos para producir; por otro lado, se concretan en las fuerzas productivas, o fuerzas materiales de producción, que en definitiva se refieren a las relaciones de cooperación que se generan alrededor de la producción, y alude la organización social del trabajo, es decir, a la división del trabajo; en fin, se concretan en las relaciones de producción, que no son más que las relaciones de propiedad de los medios de producción. En este sentido, es menester señalar que el concepto de fuerzas productivas o fuerzas materiales de producción, es mucho menos preciso que el concepto de medios de producción. Esta cierta maleabilidad, tiene que ver con el hecho de que es una categoría más general que termina englobando esas “relaciones de cooperación”, los medios y el modo en su conjunto, para ilustrar un determinado estadio de desarrollo de la estructura económica de la sociedad.

Decíamos al principio que la obra de Marx tiene un amplio y vasto alcance en la explicación teórica de lo social, y que Marx no estudia lo económico en sí, estudia lo económico para comprender lo social desde su base material, desde su concreción histórica. Efectivamente, el interés mayor de categorías como las de trabajo, fuerzas productivas, modo, medio y relaciones de producción las cuales acabamos de hacer alusión, es justamente su valor en la explicación de aquello que determina las particulares formas de las relaciones y estructuras sociales del capitalismo.

Para Marx lo normativo y lo ideológico no tienen una existencia aislada, independiente. No son, ni pueden ser el fruto, de una cierta voluntad de la razón. Son producto, reflejan, la forma en que se produce. Es decir, no hay construcción normativa que pueda deslindarse de la forma en que se produce y se vive concretamente en el mundo material; ni construcción ideológica que no dé cuenta de las condiciones que recrea. No se produce de acuerdo a imágenes espontáneas de la razón, al contrario, la forma en que producimos determina la forma en que pensamos, en la que nos pensamos.

En cualquier caso, decíamos que la recreación del mundo material en el mundo de la ideas se corresponde con una determinada forma de hacer, de producir, es decir con un modo de producción. Y hemos dicho más arriba que la perspectiva de Marx es dialéctica y es histórica. Así las cosas, Marx aborda el modo de producción

en su desarrollo histórico y distingue algunos estadios según el propio desarrollo de las fuerzas productivas. De ese análisis es que se deslindan, entonces, las consideraciones sobre la división y especialización del trabajo, el trabajo intelectual, el trabajo manual, el trabajo artesanal, la complejización de la manufactura y, finalmente, toda la elaboración conceptual alrededor del capital.

En este sentido, el análisis de Marx parte de constatar que el trabajo artesanal, donde el hombre asume todas las partes del proceso de producción del objeto, da lugar progresivamente a formas de cooperación primaria, es decir, a la agrupación de varios hombres que cooperan en ese proceso. Sin embargo, esta cooperación primaria no necesariamente está acompañada de una mayor especialización de las tareas de cada uno. Simplemente, están reunidos para ejecutar individualmente el mismo proceso de producción del objeto en toda su extensión. Efectivamente, esta forma de producción aumenta la cantidad de objetos producidos en comparación con la producida en el mismo tiempo por un solo artesano. De tal suerte éste es ya un estadio “superior” de producción para el capitalista que, ahora, al promover la concentración de artesanos, de un mismo oficio, en un mismo lugar y al promover las consecuentes relaciones de cooperación que de ello pueda surgir, obtiene mayores ganancias.

Este estadio, sin embargo, es fácilmente perfectible y los capitalistas no tardan en darse cuenta que el artesano *pierde* tiempo cuando es responsable de todo el proceso productivo, puesto que ello lo obliga a cambiar de tarea, eventualmente de lugar y de herramientas. Con lo cual es posible mejorar la producción si en lugar de ocuparse del proceso productivo en toda su extensión, cada trabajador se *especializa* en solo una tarea de ese proceso. Así, ya no “perderá” tiempo cambiando de tarea, solo debe concentrarse en una.

Esta “lógica” es extraordinaria en el sentido que revela a la vez el proceso histórico de complejización del modo de producción capitalista, y asocia la noción de capital al de tiempo. Y es que, “mejorando” la forma de producir, con herramientas, técnicas, cantidad de trabajadores y distribución de las tareas, lo que está capitalizando el capitalista, de lo que se está apropiando antes que del dinero, ¡es del tiempo!

Esto explica al menos dos procesos: la alienación del hombre respecto de su trabajo, puesto que ya no lo puede percibir en toda su extensión, y en relación al objeto de su trabajo, ya que al no percibir el proceso de producción en su integridad, poco menos puede percibir cuál ha sido su papel en la producción de un objeto que quizás ni siquiera llegue a estar en sus manos.

Pero la especialización entraña, además, otro proceso, el de la jerarquización, con lo cual, a mayor nivel de especialización, mayor nivel de segmentación del proceso productivo, mayor jerarquización y mayor complejización de las relaciones sociales de producción, por lo tanto mayores niveles de alienación. Así, aquella cooperación primaria que resulta de la reunión de varios artesanos, se disipa, se pierde, y el hombre se hace ajeno a la vez de su trabajo y de sus compañeros de labores.

Esta situación se hace crítica con la *Revolución Industrial*, con la suma de la máquina al proceso productivo. Ya no estamos hablando de la herramienta del *homo faber*, estamos hablando de un objeto, que habiendo sido creado por el genio humano, le viene a sustituir (aunque sea parcialmente), e incluso a someter, al tiempo que acelera, y eleva los niveles de productividad. Esto tiene consecuencias tan directas en la alienación, como en la aceleración del proceso de acumulación de capital, que se había iniciado ya en tiempos precapitalistas.

Así, la fábrica, con sus máquinas, su segmentación del proceso productivo, la especialización de las tareas, la jerarquía entre los hombres, representan para Marx toda la amplitud del concepto de trabajo alienado; el lugar en el que se deshumaniza al hombre y se capitalizan tiempo y dinero.

En este punto ya no estamos hablando del trabajo desde su concepción ontológica, sino del trabajo asociado a la satisfacción de necesidades y en esta medida, basamento de la teoría del valor, del valor de uso en primera instancia y, luego, del valor de cambio; por lo tanto, del trabajo como generador de riquezas. Y en ese sentido, Marx no solo está construyendo su propia teoría económica del capital, sino que responde a las elaboraciones teóricas de la economía política clásica que asientan la objetivación del proceso productivo, transformando la satisfacción de necesidades en la ley de la oferta y la demanda.

En este punto, así como ya no estamos hablando del trabajo en términos ontológicos, sino del trabajo asociado a la satisfacción de necesidades, tampoco estamos hablando del trabajo que produce medios de subsistencia en sentido estricto, u objetos en sentido general, sino del trabajo que produce mercancía, plusvalía y capital. Lo que equivale a decir, que estamos hablando del trabajo que sostiene la sociedad capitalista, que produce plusvalor y engendra la acumulación del capital.

No nos detendremos en ello por razones de espacio y tiempo, pero es obligatorio, por lo menos, recordar que para Marx la acumulación originaria de Capital es producto del robo y el pillaje, con lo cual se refiere a la acumulación mercantilista de los tiempos pre-capitalistas, al pillaje de los territorios colonizados, pero también al hecho de que el capitalista se apropia indebidamente, o sea, roba al trabajador cuando no le paga el valor que su trabajo le imprimió a la mercancía, y se apropia él de ese plusvalor.

Objetivación, alienación, reificación, fetichismo, ideología, falsa consciencia y consciencia de clase

A riesgo de ser reiterativos, permítasenos insistir en que Marx encuentra en la creación y producción de objetos la “prueba” de los poderes creadores del ser humano, pero también del proceso de externalización, de objetivación, eventualmente de reificación y fetichismo, y finalmente de alienación del trabajo.

A propósito de esta idea Israel, J., (1971) sostiene: “para Marx el trabajo es creador: 1) si el hombre hace ‘de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y su consciencia; 2) si mediante el trabajo el hombre puede expresar sus capacidades de una manera amplia; 3) si mediante el trabajo puede expresar su naturaleza social, 4) si el trabajo no es sólo un medio para la subsistencia del hombre, es decir, si no es puramente instrumental.” (Gouldner, 1983: 210)

En una primera instancia, las cosas se objetivan en el pensamiento, cuando tomamos consciencia de su existencia, pero también en el mundo real-material cuando los creamos, pues ellos pueden ser producidos una vez que los hemos pensado. De tal suerte que, en la complejidad relacional interna de su teoría, la objetivación tiene que ver con la consciencia y con el trabajo, con lo cual la objetivación deviene inmediatamente en un proceso social que opera a la vez en el pensamiento y en la producción de objetos. No en balde Marx afirma que, en el proceso de explotación de la naturaleza, el hombre la objetiva al mismo tiempo que se apropia de ella, y que en este proceso lo único modificado no es la naturaleza, sino el ser humano en sí mismo, por efecto del trabajo realizado.

De la objetivación se deriva lo que Marx llama en ocasiones la reificación, y que concierne al proceso inverso de objetivación que opera en el pensamiento y que materializa y convierte en objeto, cosifica, pues, las relaciones sociales y, por ende, las deshumaniza. Este concepto precede la noción contenida en la expresión fetichismo de la mercancía, en la que finalmente se sintetizan ambos procesos: el de objetivación y el de reificación. Se objetivan, se conscientizan las relaciones materiales, y, consecuentemente, se les abstrae y conceptualiza, luego se cosifican las relaciones sociales, se les extraña y, finalmente, se le otorgan propiedades a los así objetivado y cosificado. De tal suerte, el producto fundamental del trabajo en la sociedad capitalista: la mercancía, es objeto de una percepción distorsionada, producida por este doble extrañamiento, en la que la mercancía sustituye las relaciones sociales y concretamente el intercambio, adquiriendo, casi diríamos absorbiendo en su materialidad las condiciones en las que se le produjo y, en suma, sintetizando en ella misma las condiciones de explotación.

Ahora bien, este proceso que hemos llamado aquí de doble extrañamiento no es posible sino una vez que se ha producido otro, digamos de mayor amplitud, sobre todo de mayor importancia en el tejido conceptual de Marx: la alienación. Nótese que la alienación es un concepto previamente utilizado por Hegel y Feuerbach, que una vez más la construcción hecha por Marx es una definición diferenciada con respecto a la propuesta de estos pensadores. Para Hegel y para Feuerbach la alineación es parte del proceso de externalización, la objetivación de los objetos, como lo es también para Marx. Pero para ellos es un fenómeno de la consciencia, mientras que para Marx es la consecuencia de determinadas relaciones de producción, concretamente de las relaciones de explotación. De allí, para Marx la alienación no es un fenómeno del que se pueda hablar desde su generalidad. Para Marx, la alienación es un “fenómeno”

que está asociado al mundo material, concreto del trabajo (Gouldner, 1983: 205); y no de todo el trabajo o del “trabajo en general”, sino del trabajo forzado, es decir, del trabajo realizado bajo condiciones de explotación, en fin, del trabajo alienado.

Para Marx la alienación tampoco es un fenómeno unidimensional: el trabajador se aliena, en primera instancia, de los medios de producción, cuando pierde la propiedad sobre ellos; se aliena de su trabajo, cuando se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, entonces entra en una relación que se objetiva, se enajena, por medio del salario y en la que su fuerza de trabajo se cosifica... pasa a ser una mercancía más; se aliena con respecto al fruto de su trabajo porque deja de reconocer en él su esfuerzo; en definitiva, se aliena del valor de aquello que produce: del valor monetario (valor de cambio) pero también del valor utilitario (valor de uso), pues los objetos que produce poco o nada tienen que ver con sus necesidades.

Además se aliena con respecto a sus “compañeros de trabajo”, y al resto de los miembros de su clase, por efecto de la segmentación del proceso de producción de la mercancía, y la consecuente especialización del trabajo, que lo llevan a desconocer las relaciones de cooperación con los primeros y las relaciones de explotación análogas que comparte con los segundos. De lo cual se desprenden los problemas asociados a la falta de consciencia de clase, y a la imposibilidad de reconocer, mucho menos desarrollar, el propio potencial de realización individual. Por tal razón, el trabajo le es hostil al propio trabajador, es una actividad opresiva, que esclaviza, que se convierte en una “tortura” para él. Solo cuando no está trabajando el hombre puede sentirse otra vez hombre. Y esto engendra una contradicción fundamental: el trabajo que es una actividad exclusivamente humana, creativa, que podría ser satisfactoria en todos los sentidos, aparece como una actividad deshumanizada.

No obstante, Marx reconoce otras manifestaciones de la alienación en la religión, en la medida en que el hombre se ha sometido a la religión, cuando ésta es creación de él mismo. Este será el núcleo de su debate con Bauer sobre la cuestión judía: Marx ve en el judaísmo la elaboración religiosa de la sociedad capitalista que exalta el comercio y el dinero, de tal suerte que desapareciendo las condiciones materiales que se reflejan en la cosa judía, el judaísmo pierde razón de ser.

De esta manera, resumida la cuestión judía en Marx, es imposible no establecer la comparación con el análisis hecho por Weber de la relación entre el protestantismo y la acumulación originaria capitalista. Obviamente, la perspectiva no es la misma, pero pone de manifiesto una vez más, la importancia en el universo de las preocupaciones de las nascentes ciencias sociales, de la religión en la definición de la sociedad de fines del siglo XIX. Huelga insistir sobre el hecho de que *judentum* significa en el alemán de la época, comercio y judaísmo a la vez. (Zeitling, 1982: 110).

Pero volviendo a Marx, esta es la base de su crítica a la religión y que se ha popularizado con la frase: “la religión es el opio de los pueblos”, porque siendo creación del hombre ha servido para adormecer su consciencia y hacerlo incapaz de ser crítico

ante las condiciones de su propia existencia, pues ellas han devenido en incontestables en cuanto forman parte de los misteriosos designios de Dios. Así ya no se trata solo de alienación, sino de autoalienación.

Ahora bien, este proceso no opera silenciosamente, misteriosamente, simultáneamente en la psiquis de todos los hombres. La alienación del hombre de sí mismo, está apoyada en la imagen que la sociedad produce de sí misma como conjunto, y del hombre, en la esfera ideológica. Esto es, la alienación que resulta de determinadas relaciones de producción, se sustenta luego en un determinado cuerpo social de ideas, o de ideas socialmente aceptadas que Marx designa como ideología, la que también emana de esas relaciones de producción.

Este tema requiere de al menos dos comentarios. El primero, es que la categoría de ideología es una categoría que no siempre está en el foco de atención de Marx; en consecuencia, es una categoría que pierde precisión en el desarrollo de su obra. Es una categoría que, quizás por esa maleabilidad original ha sido, cuando menos, transformada, cuando más deformada por el marxismo de manual. Esto en parte se explica por la persistente sospecha de que *La Ideología Alemana* fue un texto desestimado por Marx y Engels, por cuanto la habrían considerado de escaso valor. En este punto, tras miles de interpretaciones es imposible zanjar el debate, pero lo cierto es, que hoy conocemos la obra y que ella nos aporta pistas supremamente importante en la elaboración, quizá inconclusa de esta categoría. El segundo comentario, tiene que ver con que así como hay quienes desestiman el valor de la ideología, por la razón de que el propio Marx así lo hizo, hay quienes en la interpretación de su obra tienden a dilatar el concepto de ideología, y a subsumir todo el mundo de las ideas que Marx representaba en la imagen metafórica de la superestructura, a la ideología, en tanto ilusión, en tanto ocultamiento de la verdad, aferrándose al uso que excepcionalmente Marx hizo de la expresión “superestructura ideológica”. De tal suerte, en la literatura sobre Marx, suele encontrarse la ideología como un concepto minimizado o como un concepto magnificado.

En cualquier caso, el concepto de ideología nos parece clave en tres sentidos, en primer lugar porque completa y se corresponde con la crítica a Hegel y a la famosa inversión de la dialéctica hegeliana. En segundo lugar, porque es fundamental para la comprensión del problema de la consciencia de clases o la falsa consciencia aunque no siempre haya sido explicitado de esa forma por el propio Marx. Y finalmente, porque la ideología refiere al tema de la praxis que resulta también fundamental para comprender la vocación revolucionaria de la obra de Marx.

Siguiendo los pasos de Larrain, diremos que la ideología en Marx se funda sobre cuatro principios relativos a la formación de las ideas: primero, que las ideas son producto de la práctica material; segundo, que las ideas al ser producto de la práctica material, son producto de las condiciones de un momento histórico determinado, de lo que se deduce que las ideas son también un producto histórico; tercero, que las

relaciones de dominación se reproducen en el mundo de las ideas, de tal suerte que las ideas de las clases dominantes son también las ideas dominantes de un determinado momento histórico; cuarto, la consciencia emana de las contradicciones que se producen en las relaciones materiales, puesto que su generación no es espontánea.

Ahora bien, qué es lo que distingue la ideología de las ideas. En Marx la diferencia fundamental radica en el hecho de que, si bien las ideas pueden ser un reflejo más o menos exacto o verdadero de la realidad, la ideología es una forma particular de la consciencia que, aún emanando de la realidad material, provee un cuadro distorsionado de esa realidad y le da sustento a la reproducción del *status quo*.

En términos de la inversión de la dialéctica hegeliana, la propuesta de Marx reivindica el hecho de que la distorsión de la realidad no se produce *a priori* en la consciencia, sino que se produce en la consciencia de la relación material. En términos de la falsa consciencia, la ideología es el fundamento de la posibilidad de una consciencia distorsionada, así producida en interés de la clase dominante. Pero no se trata aquí de la teoría de la conspiración según la cual la clase dominante crearía su propia estructura ideológica para ocultar la verdad de la explotación, más bien se trata del ocultamiento objetivo de las contradicciones, apoyado en la trascendencia de ideas que han sido legitimadas y que hacen posible la reproducción de las relaciones de dominación. En el caso de la Revolución Francesa, por ejemplo, Marx estimaba que las ideas que habían sustentado este proceso no eran ideológicas en su momento, pero lo devinieron en la medida en que sirvieron para ocultar las contradicciones que surgieron de las relaciones materiales que emergieron de ese mismo proceso. (Larraín, 2007: 77-78).

Y en fin, en términos políticos, la ideología se constituye en el blanco de la consciencia revolucionaria que restituye, en el pensamiento, una realidad “sin distorsión”, y da cuenta de las contradicciones de las relaciones materiales; por ende, pasa de ser falsa consciencia a ser consciencia de clase. En este sentido, sostenemos que aún cuando la ideología en Marx es esencialmente negativa, ocultadora de las contradicciones, distorsionadora de la realidad, es plausible percibir la posibilidad de una “función positiva” en términos del proceso revolucionario. Esto explicaría (además de la poca difusión de *La Ideología Alemana* que esta fuera la acepción preferida de la mayoría de los marxistas que, como Lenin, fungieron de operarios políticos de la teoría de Marx.

Para que estas afirmaciones reflejen la complejidad del problema de la consciencia de clase y de la falsa consciencia, se hace imperativo precisar su conceptualización. Digamos, en principio que la consciencia de clase es la consciencia que tienen los hombres de su propia existencia. Pero no en tanto que individuos, ni siquiera en tanto que individuos históricos concretos, sino en tanto que clase. Que ella sea falsa o no, tiene que ver con que esa consciencia de cuenta o no de la “verdadera naturaleza” de las relaciones materiales que la determinan. Si así es, entonces, se trata de una consciencia de clase “verdadera” en la que se reflejan las condiciones objetivas de la

existencia de los hombres. Si, por el contrario, la consciencia de la propia existencia distorsiona la “verdadera naturaleza” de las relaciones que la determinan, entonces se trata de falsa consciencia.

No obstante esto, el hecho de que la percepción de la realidad esté distorsionada no niega su existencia, por lo cual la falsa consciencia abriga cierta verdad, acaso pudiéramos decir su propia verdad. La verdad de la falsa consciencia es que las ideas que la habitan, que la alimentan, están subjetivamente justificadas y legitimadas, lo que es equivalente a decir, que solo se descubre como falsa cuando la justificación subjetiva y las ilusiones que generan, desaparecen, mientras tanto es verdadera. De allí, que la consciencia de clase sea un objetivo a alcanzar por el movimiento revolucionario, puesto que la revelación de la falsedad de la consciencia contribuiría a legitimar toda acción tendiente a disolver las relaciones de explotación que la determinan. (Lukács, 1975: 54-56).

Esto tiene sentido cuando hablamos de la consciencia de clase del proletariado, pero la lógica argumentativa no es la misma cuando se trata de la consciencia de clase de la burguesía, puesto que en ese caso, la consciencia de clase, que ella sea verdadera o falsa, tiende a legitimarse por encima de la clase y a permear toda la estructura de clases en forma de ideología. Así, la consciencia de clase estaría en el mismo plano de la ideología en tanto justificación de las relaciones de explotación, pero todavía más en términos del ocultamiento del antagonismo y del conflicto con la clase dominada.

Ahora esta categoría estaría incompleta sin un esfuerzo por precisar el concepto mismo de la clase social. A eso nos dedicaremos en las líneas que siguen.

LA SOCIEDAD CAPITALISTA, LAS CLASES SOCIALES Y EL HOMBRE

Incluso cuando Marx generaliza la estructura de clases antagónicas a prácticamente todos los estadios de lo que designa como evolución humana, es sin duda en la caracterización de la sociedad capitalista donde se encuentran el mayor número de elementos definitorios de la estructura de clases. Así la sociedad capitalista es comprendida por Marx como la sociedad que se caracteriza, obviamente, por el modo de producción capitalista, esto es: por relaciones de producción fundadas en la propiedad privada de los medios que engendran una estructura de clases, en lo esencial constituida por la burguesía y el proletariado. Esto no quiere decir, sin embargo, que Marx conciba una estructura de clases binomial sino, simplemente, que estas son los dos grandes grupos alrededor de los cuales pudieran persistir otros que se distinguen no porque son ajenos a las relaciones de dominación sino porque están más indirectamente relacionados con los procesos de producción: intelectualidad, cuerpo religioso, funcionarios de Estado, entre otros.

Aunque en sus obras no se encuentre con claridad *una* definición de clases sociales puede afirmarse que, en términos generales, para Marx las clases sociales son la

forma, la estructura, de relaciones sociales y de propiedad que emergen del modo de producción, concretamente de la división social del trabajo, y del tipo Estado correspondiente a tal modo de producción (Lukács, 1975: 49). Así, a mayor desarrollo de las fuerzas productivas y mayor nivel de especialización, la estructura de clases estará más claramente definida y reflejará con mayor precisión el tipo de relaciones de propiedad, de dominación y de explotación que se han engendrado en el mundo material concreto del trabajo y la producción. En una sociedad con relaciones sociales cada vez más complejas y con una división del trabajo cada vez más especializada, los asuntos comunes a toda la sociedad son asumidos por las clases dominantes, de tal manera que la estructura de dominación, digamos económica, se reproduce en la esfera de los asuntos políticos; de allí, que la estructura de clases también esté relacionada con el Estado como construcción propia de un modo de producción.

Vale decir, que la relación entre las clases sociales y el Estado es una relación que ya está presente en la *Ideología Alemana*, pero cuya teoría desarrolla Engels con mucha mayor profundidad en escritos posteriores a la muerte de Marx, verbigracia, como en *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Algunos autores ven en ese desarrollo un esfuerzo de Engels por explicar las “anomalías” del modo de producción asiático, que podría contradecir la determinación material de Marx. Gouldner por ejemplo, observa, ya en *La Ideología Alemana*, una cierta ambigüedad en la definición de la clase dominante, pues desde la perspectiva de la división del trabajo, el papel de las clases dominantes no se limitaría a la explotación de las clases dominadas, sino que también ejercería un rol social “positivo”. Para sustentar su crítica cita el siguiente pasaje de *La Ideología Alemana*: “en tanto el trabajo social total sólo tenga un rendimiento que apenas exceda de lo meramente necesario para la existencia de todos... en tal medida, esta sociedad estará dividida en clases. Junto a la gran mayoría de esclavos exclusivamente atados al trabajo, surge una clase libre del trabajo productivo directo que atiende a los asuntos generales de la sociedad, a la dirección del trabajo, a los asuntos del Estado, al derecho, a la ciencia, al arte, etc...” Nos parece que tal ambigüedad en realidad se resuelve no pensando en términos de duplicidad o de reproducción de la estructura de dominación de la esfera económica en la esfera política y que, en última instancia, se resuelve si nos remitimos a la idea expresada en *La Ideología Alemana* por Marx y Engels sobre la transitoriedad de las formas sociales: ... “si con estos resultados, la división de clases tiene cierta justificación histórica, la tiene sólo por un determinado período (...) y será barrida por el desarrollo completo de las fuerzas productivas modernas”. Así, nos parece que el desarrollo ulterior que Engels hace de la perspectiva de las clases sociales asociadas al desarrollo del Estado es complementario de los enunciados teóricos del propio Marx, sobretudo en la continuidad de su periodización de la historia. (Gouldner, 1983: 207-208).

El otro elemento fundamental en la definición de las clases sociales en Marx, y que si aparece con mucha mayor claridad en su obra, es el hecho de que los antagonismos

de clase desembocan en la lucha de clases, que en tanto contradicción, son el motor esencial de la dialéctica histórica a través de la cual Marx mira la realidad. La lucha de clases, decíamos más arriba, ilustra además la praxis humana, el movimiento perpetuo de lo social. La lucha de clases no debe ser entendida como un conflicto por resolver, o más burdamente como el resentimiento de las clases explotadas contra las clases dominantes. Lo mismo pujan los dominados por zafarse del yugo de la explotación, que los dominantes por mantener su poder. La lucha de clases, además, no se resume en los problemas de satisfacción material, son concepciones del mundo antagónicas que se enfrentan por la hegemonía, con lo cual no es una lucha por la propiedad, sino una lucha sobre lo que entendemos por propiedad. La lucha de clases es para Marx el lugar y el momento en el que se hace explícito el combate de la humanidad por una sociedad en la que el hombre creador tenga lugar nuevamente.

En fin, permítasenos insistir sobre el hecho de que la pieza clave de la teoría de las clases sociales en Marx es la propiedad, o lo que es equivalente a decir, es la clase dominante en sí. Pues es la propiedad sobre los medios, lo que determina la relación de dominación, y es la propiedad de los medios y del capital, lo que determina la condición dominante de una clase respecto a la otra.

Luego, la concepción del Hombre en Marx, nos parece que es a tal punto esencial a toda su obra que tendríamos la tentación de asimilarla a una de esas consideraciones epistemológicas fundamentales de las que hablamos inicialmente.

Marx creía en un hombre “natural” con voluntad, con capacidad, con poderes creativos que, como lo sostiene Zeitling, se parece mucho al hombre de Rousseau, aunque por supuesto no en lo que se refiere a su naturalidad, sino a su potencial creador:

“Marx sustentaba un concepto del ‘hombre natural’ –del ser humano individual, de sus necesidades y de su potencialidad para el desarrollo– que no era muy diferente del de Rousseau y, en general, del de los pensadores Iluministas. Aunque expresa esa concepción más explícitamente en sus primeros escritos, la misma siguió siendo durante toda su vida la base del análisis y la crítica que efectuó del sistema capitalista, y de las esperanzas que abrigó de construir una sociedad verdaderamente humana. El hombre, creía Marx, como antes les philosophes, es infinitamente perfectible. Las facultades esenciales del hombre –sus facultades humanas latentes y potenciales– tienen una capacidad ilimitada de desarrollo. Si el hombre es ahora nada más que una bestia de trabajo, no es necesario que permanezca en esta situación; puede alcanzar las formas más altas de la creatividad, del pensamiento y la acción.” (Zeitling, 1982: 98).

En los *Manuscritos*, Marx hace explícito cuan insoportable le resulta que, en el capitalismo, el hombre sea reducido a un “animal de trabajo”, condenado a la penosa satisfacción de sus necesidades fisiológicas, cuando esto no le es impedido también porque no gane lo suficiente. Esta visión del hombre, en la que la potencialidad “natural” es corrompida por el sistema, trae implícita una carga esencialmente positiva del hombre como sujeto; una carga muy negativa, pesimista, a propósito del capitalismo y sus efectos; y una carga utópica muy importante.

Mientras que esta visión positiva de las potencialidades naturales del hombre, es la que hace que se reconozca en Marx a un humanista; esta visión negativa y pesimista, así como sus utopías acerca de una sociedad sin clases, es la que pone de manifiesto su condición militante.

No podemos abordar aquí este tema en toda su complejidad, pero nos parece obligatoria la reflexión hecha por Althusser en este sentido: ... “en el contexto de la concepción marxista, el concepto de socialismo es, sin duda, un concepto científico, pero el concepto de humanismo no es sino un concepto ideológico [...] Al decir que el concepto de humanismo es un concepto ideológico (y no científico), afirmamos a la vez: que señala un conjunto de realidades existentes pero que, a diferencia de un concepto científico, no nos da los medios de conocerlas. [...] para Marx, el ‘Hombre’ no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica.” (Althusser, 1967: 184).

En el mismo tono, Althusser sostiene más adelante que “Marx profesa siempre una filosofía del hombre: ‘Ser radical es tomar las cosas en su raíz; ahora bien, para el hombre la raíz es el hombre mismo...’ (1843). Pero el hombre sólo es, entonces, libertad y razón porque primero es ‘Gemeinwesen’, ‘ser comunitario’, un ser que no se realiza teóricamente (ciencia) ni prácticamente (política), sino dentro de las relaciones humanas universales, tanto con los hombres como con sus objetos (la naturaleza exterior ‘humanizada’ por el trabajo). Aquí, una vez más, la esencia del hombre funda la historia y la política.” (Althusser, 1967: 186).

No obstante, Marx no desarrolla la visión del hombre en el futuro, sino que se concentra en el hombre de su tiempo, en su deshumanización bajo la explotación del capitalismo, porque entiende que solo en la medida en que se comprenda la situación actual ésta puede ser superada... y de esta forma se concentra en la negación del hombre que entrañan la alienación y la enajenación.

UTOPÍA, DISTOPÍA Y VIGENCIA DE MARX

A primera vista parece que la sociedad comunista, la sociedad sin clases, constituye el centro de la utopía de Marx. Esto es lo que de hecho ha difundido el marxismo de manual y la crítica marxista más obtusa. Sin embargo, es posible afirmar que la sociedad comunista, la sociedad sin clases, es para él, un medio, y no un fin en sí mismo. Un medio para la realización del potencial creador de la humanidad: una vez transformadas las relaciones sociales opresivas que se derivan de las relaciones de producción/propiedad propias del modo de producción capitalista, entonces el hombre podrá desarrollar todo su potencial, podrá desarrollar toda su capacidad creativa. Así, probablemente la utopía de Marx tenga más que ver con un hombre libre y creador que con una determinada forma de organización socio-política: “El

comunismo —escribió Marx en otra de sus primeras obras, *La Ideología Alemana*— no es para nosotros un estado estable que deba ser implantado, un ideal al que la realidad haya de ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el presente estado de cosas. Las condiciones de este movimiento resultan de las premisas que existe actualmente (...) El comunismo es la fase real necesaria de la próxima etapa del desarrollo humano histórico en el proceso de la emancipación y la recuperación humanas.” (Zeitling, 1982: 102-103).

De hecho, es inexacto afirmar que Marx haya propuesto abolir la propiedad privada y socializar los medios para dar cumplimiento a un cierto programa conducente a la construcción de la sociedad comunista. Lo que Marx afirma es que si, en el tránsito a una sociedad sin clases, la propiedad se mantiene y no se da la socialización de los medios, sobreviene la sustitución de un sistema de explotación por otro igualmente opresor: “Lo que hay que evitar sobre todo es el restablecimiento de la ‘Sociedad’ como una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. Su vida (...) es, pues, una expresión y una confirmación de la vida social.” (Zeitling, 1982: 106).

De tal suerte que más que dictar una receta sobre cómo construir una sociedad más justa y más libre, Marx señala los peligros de aquellos procesos que por inacabados no resuelvan lo esencial de las relaciones de explotación; por lo tanto, no logran invertir la relación de determinación económica de las relaciones sociales, es decir, no logran generar relaciones sociales conscientes en la que sean los hombres quienes resuelvan el curso de las relaciones de producción:

... “el comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución.” (Marx, 1975: s/p).

Esta última cita nos parece significativa, en ella se resumen la propuesta política y la utopía en las que desemboca gran parte de la construcción teórica de Marx. En ella se manifiesta, plenamente, el pensamiento dialéctico en tanto retoma la explotación y la enajenación como problemas centrales que se resuelven con la emergencia plena de la condición humana. En este sentido, creemos no correr ningún riesgo al concluir que todo el esfuerzo de Marx por estructurar una teoría económica, histórica y, en definitiva, social; toda su empresa política e intelectual, todo debate al cual se libró en el plano filosófico, tuvo por fin último resolver el problema de la explotación del hombre por el hombre, restituyendo su humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- BOURDIEU, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (1975). *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- FOULQUIÉ, P. (1979). *La dialéctica*. Barcelona: Oikos-tau.
- GOULDNER, A. (1983). *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza.
- GURVITCH, G. (1971). *Dialéctica y sociología*. Madrid: Alianza.
- LEFEBVRE, H. (2010). *Hegel, Marx, y Nietzsche*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- MARCUSE, H. (1969). *Ética de la Revolución*. España: Taurus.
- MARX, K. (s/d). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- MARX, K., & ENGELS, F. (1979). *La Ideología Alemana, El Manifiesto Comunista y El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Editorial Andreus.
- MARX, K., & ENGELS, F. (1975). *Obras escogidas* (Vol. 1). Madrid: Akal Editor.
- ZEITLING. (1982). *Irving*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.